

«LA VOLUNTAD DE VIVIR»

y otros apuntes sobre identidades y literatura para una jornada de hispanomarroquí

ANA SOFÍA PÉREZ-BUSTAMANTE MOURIER
Universidad de Cádiz

RESUMEN

Estudio y reflexión sobre los discursos en torno a la identidad nacional aplicado a las relaciones entre la cultura española y la cultura andalusí en la literatura en lengua castellana, desde la Edad Media hasta que, tras el orientalismo romántico, se verifica una “materia de Marruecos” en la literatura española del siglo XIX: una materia conflictiva desde la época colonial hasta la postcolonial en que ahora vivimos. Tras el análisis de la sublimación artística de unos discursos regidos siempre por intereses geopolíticos y económicos, el trabajo concluye ofreciendo la traducción al español del hermoso poema “La voluntad de vivir”, del poeta tunecino Abul Kacem el Chabbi (1909-1934), un poema que data de 1933 y que posteriormente se convirtió en especie de “himno” de la primavera árabe en Túnez.

PALABRAS CLAVE

Identidad nacional y literatura / Relaciones entre literatura española y mundo árabe e hispanoárabe / Poeta Abul Kacem el Chabbi en lengua española

ABSTRACT

Study and reflection on the discourses around the national identity applied to the relations between the Spanish culture and the Andalusí culture in the literature in Castilian language, from the Middle Age until, after romantic orientalism, a "matter of Morocco" in Spanish literature of the nineteenth century: a conflictive matter from the colonial period to the postcolonial one in which we now live. After analyzing the artistic sublimation of discourses always governed by geopolitical and economic interests, the paper concludes by offering a translation into Spanish of the beautiful poem "The Will to Live" by the Tunisian poet Abul Kacem el Chabbi (1909-1934). This is a poem dating from 1933 which later became a sort of "hymn" of the Arab Spring in Tunisia.

KEY WORDS

National Identity and Literature / Relations between Spanish Literature and the Arab and Hispanic / Arab World / Poet Abul Kacem el Chabbi in Spanish

He sido invitada por Paloma Fernández Gomá, directora de la revista *Dos Orillas*, para participar en estas Jornadas sobre el español como lengua vincular entre España y Marruecos. En concreto, la mesa que tengo el honor de compartir con Mauricio Gil Cano, Khalid Rissouni, Ahmed Oubali, Chakib Chairi y la propia Paloma, se propone abordar el tema de las relaciones de ambos países a través de la literatura. Mi aportación es necesariamente modesta y parcial, en mi condición de profesora de literatura española no especializada en estas cuestiones. Las reflexiones que siguen están centradas en los discursos en torno a la identidad nacional, que engloban la cuestión de las relaciones entre distintas culturas y literaturas dentro de contextos regidos siempre por intereses geopolíticos y económicos. El final, sin embargo, es una concesión a la más pura poesía.

Es evidente que en el origen de las literaturas romances peninsulares hay una franja híbrida entre los siglos VIII y XII, cuando cristianos y musulmanes se repartían el territorio, las lenguas de la cultura escrita eran –en función de la religión y la ubicación– el latín, el árabe y el hebreo, y, entre guerra y paz, se mezclaban las hablas y las canciones. Prueba de ello son las jarchas, los más viejos ejemplos de lírica tradicional documentada: cancioncillas en dialecto vulgar hispanoárabe que los poetas andalusíes cultos incluyeron a modo de estribillos (jarcha quiere decir ‘final’ o ‘salida’) en composiciones más extensas llamadas moaxajas (‘collares’), y que suelen datarse entre los siglos IX y X. Como resume José-Carlos Mainer, el estudio de este material plantea muchos problemas:

las jarchas romances están copiadas en caracteres árabes sin vocalizar con lo que su transcripción fonética correcta siempre es bastante aleatoria; pero también, desde un comienzo, se pensó que nos hallábamos ante poemillas preexistentes, de corte tradicional, que un poeta culto había engarzado en sus composiciones, aunque cabe la posibilidad de que este mismo, conocedor superficial de la lengua mozárabe, fuera también el autor de los versitos y estos sean un pastiche de difícil filiación popular¹.

Estas simbiosis lingüísticas no solo se dieron en el sur, sino también en el norte. De la primera mitad del siglo XIII, conservamos una bellísima cantiga de amigo de Pedro Eanes de Solaz, cuyo estribillo, hasta ahora enigmático, ha sido descifrado por Rip Cohen y Federico Corriente². La cantiga en cuestión es una alborada que comienza y termina así:

EU, VELIDA, non dormia,
lelia doura,
 e meu amigo venia,
ed oi lelia doura!

Non dormia e cuidava,
lelia doura,
 e meu amigo chegava,
ed oi lelia doura!
 [...]

Leli, leli, par Deus, leli,
lelia doura,
 ben sei eu quen non diz leli,
ed oi lelia doura!

Ben sei eu quen non diz leli,
lelia doura,
 demo x'é quen non diz lelia,
*ed oi lelia doura!*³

¹ José-Carlos Mainer, *Historia mínima de la literatura española. Del ‘Cantar de Mio Cid’ al siglo XXI*, Madrid, Turner, 2014.

² Rip Cohen & Federico Corriente, “Lelia doura Revisited”, *La Coronica: a Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, Vol. 31, nº 1, Fall 2002, pp. 19-40.

³ La traducción de estas estrofas sería: “Yo, hermosa, no dormía/ *lelia doura*, / y mi amigo venía, / *jed oi lelia doura!* // No dormía y me preocupaba/ *lelia doura*, / y mi amigo llegaba,/ *jedoi lelia doura!* [...] //

Dice Rip Cohen que “*lelia doura*” puede leerse como *líya ddáwra* (‘es mi turno’, ‘me toca’) en árabe andaluz. “Ed oi” es romance ibérico arcaico procedente del latín “et hodie”, de modo que el conjunto es un verso bilingüe, como sucede en las jarchas⁴. Tal vez se trate de una canción de amor prohibido entre una cristiana y un musulmán. Pero lo que resulta incluso más curioso es observar que, con anterioridad, la crítica estimaba que parte del éxito de esta composición (musicada, entre otros, por Amancio Prada), estriba en “la sugestión del estribillo” eufónico y misterioso⁵.

Nótese que la reconstrucción “científica” más fidedigna de aquel contexto medieval, además de muy fragmentaria e incompleta, es bastante reciente: las primeras jarchas fueron dadas a conocer por el hebraísta Samuel M. Stern en la revista española *Al-Andalus* en 1948, y la interpretación del misterioso “*Lelia doura*” data de un trabajo de 2002, lo que nos sitúa en un tramo historiográfico que comienza a mediados del siglo XX y luego coincide con la postmodernidad. En efecto, hoy en día, en los ámbitos académicos, prospera una visión compleja y palinagénica de los fenómenos literarios que se refleja muy bien, por ejemplo, en las consideraciones con que José-Carlos Mainer inicia su enjundioso ensayo sobre la literatura española:

No es pequeña ni fácil tarea la de explicar el alcance de la literatura en la historia de un pueblo. Resulta obvio que, a estas alturas, una literatura no puede definirse como un unitario *texto de textos* que se propone conformar la personalidad emocional colectiva. Eso es, en todo caso, lo que creen *a posteriori* los augures de destinos manifiestos que no saben que toda tradición se inventa, como recordó Eric Hobsbawm hace tiempo, y que toda comunidad tiene mucho más de *imaginada* que de *natural*, como estableció Benedict Anderson⁶.

El problema, durante mucho tiempo, ha radicado en la inextricable mezcla de las imaginaciones y discursos culturales con intereses de todo tipo encubiertos bajo una axiología dogmática. O, lo que es lo mismo, la consabida actitud primariamente etnocéntrica: lo propio es bueno, bello y verdadero, “civilizado”, mientras lo del otro es malo, feo y falso, “bárbaro”.

A partir del siglo XIII el reino de Castilla, mucho más modesto y reciente que los circundantes, empieza a prefigurar su liderazgo peninsular, no sólo por la mayor “modernidad” de sus instituciones sino, también, por una percepción política de futuro que se evidencia en un proyecto de unificación lingüística: es el que emprende el rey Alfonso X el Sabio al frente de sus talleres de traductores, cuando se dedicó a escoger los temas (“tolló las raçones”) y tipificar el uso del lenguaje castellano en prosa (“en quanto al lenguaje enderoçolo por si”). En esta fase vemos representado el proceso de “apropiación” de los saberes útiles que ha generado o conservado otra cultura, caso del al-Andalus musulmán, mucho más avanzado y rico en aquel tiempo que las cortes cristianas.

Lely, lely, por Dios, lely, / *lelia doura*, / bien sé yo quién no dice lely, / *jedoi lelia doura*! // Bien sé yo quién no dice lely, / *lelia doura*, / al diablo con quien no dice lelia, / *jedoi lelia doura*!”

⁴ *500 Cantigas d'Amigo*, Ed. crítica Rip Cohen, Porto, Campo das Letras, 2003, pp. 287-288. La cantiga se documenta tanto en el llamado Cancionero de Colocci-Brancuti, o de la Biblioteca Nacional de Lisboa, como en el de la Biblioteca Vaticana. Amancio Prada ha musicado esta letra en una versión preciosa (disponible a través de YouTube).

⁵ *Antología de la poesía gallego-portuguesa*, Ed. Carlos Alvar y Vicente Beltrán, Madrid, Alhambra, 1985, pp. 168-169.

⁶ José-Carlos Mainer, *op. cit.*, p. 15.

El remate de la Reconquista, con la toma de Granada y la expulsión de los judíos, supone el final del periodo histórico de coexistencia de las tres culturas peninsulares vinculadas a sendas religiones (si bien todas ellas derivadas del Libro). Los Reyes Católicos inauguran una época de centralización del poder que pasa por una política firme de unificación religiosa y lingüística en detrimento de musulmanes y judíos, sí, y también de la lengua galaicoportuguesa, que desaparece como “lingua franca” de la poesía peninsular. Así es como, al filo del 1500, el castellano es no ya una lengua nacional sino una lengua de estado. Y será esta lengua la que acompañe a las conquistas españolas en Europa, África y América, pues, como escribía Elio Antonio de Nebrija, “siempre fue la lengua compañera del imperio”.

La imagen de lo musulmán y semítico, a partir de la Edad Moderna, es fruto de las relaciones de poder no ya sólo dentro de España (cristianos viejos frente a todo lo demás), sino entre España y su entorno continental.

En el contexto de imposición de Castilla y el castellano sobre el resto de los reinos y lenguas se produce simultáneamente un proceso de eliminación y de asimilación/reinterpretación del enemigo por antonomasia, el “moro” y su descendiente el “morisco”, del que se dan imágenes positivamente idealizadas en los romances fronterizos, en las novelas moriscas (*La historia del Abencerraje* y *de la hermosa Jarifa*, la de *Ozmín y Daraja* que intercala en el *Guzmán de Alfarache* Mateo Alemán), y el propio *Quijote* (donde no sólo figura la historia del cautivo, sino también la figura emblemática del morisco expulsado Ricote, y la propia historia “aljamiada” de Cide Hamete Benengeli). Si a nivel interno esta maurofilia pudo funcionar en España como manifestación o alivio de tensiones sociológicas, de otro lado tenemos la conformación de la imagen de España dentro del conjunto europeo.

Es en la Edad Moderna cuando se definen los actuales estados europeos. Si en un principio, a raíz de alianzas matrimoniales, herencias y conquistas, España se fue afianzando como el imperio más amplio y poderoso, en seguida empiezan a emerger potencias rivales que le disputan el ámbito de influencia y desplazarán al cabo el eje de fuerza desde el sur hacia el centro de Europa. En la época del humanismo se incoa en Italia la imagen de una España bárbara que desconoce las fuentes clásicas del saber y no va más allá del conocimiento de un latín corrompido. Contra el dominio español se incoa, a nivel publicitario, la “leyenda negra”, que explica el fanatismo católico asociándolo a una irracionalidad, rudeza y crueldad “africanas”. Entre la Reforma protestante y la Ilustración España va pasando a ocupar un lugar periférico en el contexto europeo: al otro lado de los Pirineos lo que comienza es África, y España es el umbral de Oriente. En palabras de Fernando Cabo Aseguinolaza:

La caracterización orientalizante de la literatura española, de la península Ibérica en general, [...] fue anterior y en gran parte independiente de cualquier intento por apreciar con un mínimo de precisión el alcance real del patrimonio cultural árabe en la Península y resultó efectiva, más bien, al modo de una categorización extrañante de las letras y las culturas ibéricas desde una perspectiva europea. Consistió sobre todo en un proceso de exotización que procede de los inicios de la época moderna, al menos de principios del siglo XVI, se mantuvo luego muy vigoroso a lo largo del siglo XVIII y de todo el XIX y, de manera más desvaída, asoma aún en algunas aproximaciones contemporáneas a la cultura española.

Esta imagen exótica y orientalizante de la península ibérica es “fundacional”, puesto que está en los orígenes de la constitución de los Estados modernos de Europa:

Thomas Warton, el obispo Percy o Florian en el siglo XVIII, Friedrich Schlegel o Walter Scott en el XIX, entre muchos otros, incidieron en [...] la consideración de la Península como [...] una especie de enclave oriental en los márgenes de Europa.

Jean de Sismondi fue quien lo formuló con mayor rotundidad al negar con énfasis, en *De la littérature du midi de l'Europe*, la condición europea de la literatura española, a la que, al contrario de la provenzal, portuguesa o italiana, le correspondería una adscripción decididamente oriental. Bien mirada, la posición de Sismondi es, en realidad, una traslación al ámbito de la literatura del discurso que, con un componente racial a veces muy intenso, se venía aplicando a España desde el siglo XVI, cuando su posición imperial era considerada, o contrarrestada, por las otras potencias europeas con calificaciones que incidían en su carácter moro, judío – semítico en último término- o, más genéricamente, africano. Una imagen que no siempre se ligaba a una hostilidad abierta, sino que en muchas ocasiones adquirió la forma de una atracción algo engañosa –por cuanto dirigida hacia una España ficticia y, en suma, abolida-, como la que denota la corriente maurófila que marcó en gran parte la recepción y la actitud hacia la literatura española en el extranjero durante un periodo muy amplio, desde la segunda mitad del XVI hasta, al menos, bien entrado el siglo XIX⁷.

En efecto, muchos de los más renombrados mediadores de la cultura y la literatura españolas en Europa y Estados Unidos fueron arabistas profesionales o aficionados, caso destacado de Washington Irving, el famoso autor de los el autor de los *Cuentos de la Alhambra* (*Tales of the Alhambra* (1832)), que tres años antes había publicado una difundida *Chronicle of the conquest of Granada* (1829).

Esta imagen que viene del exterior genera en el interior de España múltiples reacciones de muy distinto signo. En el siglo XVIII, desde la perspectiva ilustrada y racionalista, profundamente anti-austracista, el patrimonio cultural español tiende a ser despreciado, como muestra el artículo que a la cultura española dedicó Nicolas Masson de Morvilliers en la *Enciclopedia* francesa. Su pregunta retórica, “Que doit-on à l’Espagne?” (¿Qué se le debe a España?) desató entre la intelectualidad española una encendida literatura apologética cuyo punto culminante se sitúa en la *Oración apologética por la España y su mérito literario* (1786) de Juan Pablo Forner. Pero lo cierto es que, entre el Humanismo, la Reforma y la Ilustración, España y lo español quedan reducidos a la periferia subdesarrollada de Europa, antesala del Otro, el complejo cultural semítico/africano/oriental.

Ya en el siglo XIX, al calor del Romanticismo, la peculiaridad “exótica” pasa a ser percibida de manera en parte positiva: España y lo español se van a insertar en el eje del añorado paraíso original de Oriente. Este giro se produce en sintonía con la disolución del imperio español, que a raíz de la invasión francesa y la guerra de independencia perderá la mayor parte de sus colonias de ultramar y quedará, pues, definitivamente “desactivado” como rival políticoeconómico. De todas las tierras peninsulares, el lugar privilegiado por el Romanticismo será Andalucía, la geografía del antiguo reino de al-Andalus. En palabras de Enrique Baltanás,

⁷ Fernando Cabo Aseguinolaza, *Historia de la literatura española*, vol. 9. *El lugar de la literatura española*, Barcelona, Crítica, 2012, pp. 264-265. En general, es muy recomendable todo el capítulo 3, “El oriente en casa” (pp. 249-332), del que citamos algún pasaje más abajo.

Como espacio tópico, como lugar común, Andalucía será el Paraíso, la Arcadia, la Edad de Oro. En una Europa que se industrializa y se puebla de chimeneas y barrios obreros, que se aburguesa y achata, que se tensiona en una conflictividad social inacabable, queda un reducto anclado en el tiempo, inasequible al "progreso", impermeable –al menos de momento– a la modernidad hostil y contradictoria. La visión arcádica es la célula madre de la que parten y sobre la que se organizan y desarrollan los restantes *topoi*⁸.

Son los viajeros extranjeros los que consagran la imagen del Sur como edén fascinante (a la vez que atrasado): así escritores anglófonos (Richard Ford, George Borrow, Washington Irving) y franceses (Chateaubriand, Prosper Mérimée), a los que se une tempranamente quien hace de avanzadilla del romanticismo en España: nos referimos a Nicolás Böhl de Faber, el introductor del romanticismo alemán a través de la prensa gaditana, y a su hija Cecilia Böhl de Faber (1796-1877), alias Fernán Caballero. Todos ellos comparten motivos recurrentes como son el paisaje idílico, el exotismo, el gitanismo, la maurofilia, la exaltación de la libertad, los amores pasionales y un sentimiento sagrado de la tierra que puede asumir la forma del paganismo, si bien la espiritualidad alemana se decantó a menudo por un retorno al catolicismo y un refugio en concepciones sociales arcaizantes, como forma de conjurar el vértigo de la libertad y de los cambios sociales⁹.

Miguel García-Posada, en su monografía *Las tradiciones poéticas andaluzas* (2004)¹⁰, establece como características del complejo imaginario de la materia lírica andaluza las siguientes: la raíz becqueriana (que se nutre de romanticismo alemán y de “cantares” populares andaluces) y después cernudiana, el mito del sur paradisiaco, los extremos sentimentales de alegría y dolor y una línea intensamente elegíaca, el tradicionalismo poético y/o la intensa conciencia de inserción en una tradición siempre una y doble (tanto culta como popular, tanto esencialista como barroca), y las conexiones con la maurofilia y el gitanismo. Sobre esta urdimbre García-Posada antologa a cuarenta y seis poetas, que, aparte de los clásicos del Siglo de Oro, incluyen a Gustavo Adolfo Bécquer –piedra angular del Romanticismo–, la constelación modernista, la generación del 27, y, ya en la posguerra, el grupo “Cántico” de Córdoba, algunos poetas andaluces radicados en Madrid de la generación del 36 y la primera generación de posguerra (Luis Rosales, José Luis Cano, Rafael Montesinos, Luis Jiménez Martos), poetas de la generación del medio siglo (José Manuel Caballero Bonald, Julia Uceda, Vicente Núñez, Fernando Quiñones, Aquilino Duque), a la promoción del 60 (Ángel García López) y llega hasta la generación del 68 en la figura de Antonio Carvajal.

La mirada foránea crea el mito de la Andalucía romántica como paraíso pintoresco sin aparentes connotaciones ‘políticas’ para los extranjeros. Por otro lado, en el nuevo contexto europeo España adopta como propias del Estado-Nación algunas señas de identidad andaluzas, sobre todo una imagen festiva, ingeniosa, alegre,

⁸ Enrique Baltanás, *La materia de Andalucía. El ciclo andaluz en las letras de los siglos XIX y XX*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2003, p. 238, pp. 190-191.

⁹ Cf. nuestro ensayo “El reino que estaba para mí”: Cádiz en la poesía hispánica del siglo XX (y XXI)”, *Revista Digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras*, Cádiz, nº 3, 2013. www.raha.es.

¹⁰ Miguel García-Posada, *Las tradiciones poéticas andaluzas. Teoría y práctica*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, pág. 11.

multicolor, atractiva para los de fuera y para los de dentro. Una Andalucía que ya desde el siglo de Oro era tratada a menudo como *locus amoenus*, pero que a partir del XIX se va llenar de elementos "castizos" y pintorescos. No es otra la España que criticarán los hombres del 98 desde una perspectiva "regeneracionista": Miguel de Unamuno queriendo redefinir las auténticas esencias nacionales (*En torno al casticismo*, 1895), Antonio Machado denunciando "la España de charanga y pandereta" (*Campos de Castilla*, 1912), o Pío Baroja desarrollando su malhumorada alergia a lo andaluz (*Las inquietudes de Shanti Andía*, 1911).

La historiografía de la literatura, que surge como tal con el romanticismo, clasifica a España del lado africano, y esto no solo desde el punto de vista extranjero/europeo, sino también desde el punto de vista español, que asume y discute a la vez los tópicos venidos de fuera. Así, el primer "historiador oficial" de la literatura española, José Amador de los Ríos, abanderó una posición asimiladora de las distintas tradiciones peninsulares que se conoce como "mudejarismo". El mudejarismo, explica Fernando Cabo, "resulta en la postulación de una especie de hibridismo conciliador, sometido, eso sí, a una identidad nacional claramente predominante", predominio que ilustra por ejemplo el hecho de que este discurso cultural "conciliador" coincida en el tiempo con el comienzo de la guerra de África (1859).

El neomudejarismo en cierto modo se proyecta hasta los autores de la generación del 27 que, a partir sobre todo de las traducciones de Emilio García Gómez (*Poemas arábigoandaluces*, 1930), incorporan a sus obras referentes árabes y andalusíes: es el caso de García Lorca o Joaquín Romero Murube. La visión híbrida de la cultura de España culmina en Américo Castro, quien convirtió en centrales los elementos hasta entonces valorados como marginales. En efecto, *España en su historia* (1948) marca un hito en el cambio de perspectiva de los intelectuales liberales españoles vinculados al Centro de Estudios Históricos menendezpidaliano. La crítica posterior ha señalado la relación entre esta "identificación" con los marginados conversos, musulmanes y judíos por parte de quienes fueron marginados a su vez por el régimen franquista, heredero del integrismo católico aureosecular. Esta posición es la que hoy en día ejemplifica perfectamente Juan Goytisolo, en cuyas obras ubicadas en Marruecos se expulsa su posición disidente a nivel personal, familiar, sexual y nacional: *Reivindicación del conde don Julián* (1970), *Juan sin Tierra* (1975), *Makbara* (1980), *Crónicas sarracinas* (1981)...

Como puede apreciarse, en estos vaivenes de la apreciación (o no) del elemento islámico, semítico, andalusí o africano en la cultura española subyace siempre el tipo de relaciones que se establecen con lo Otro, lo diferente, que es lo que enmarca y define la propia posición. Y estas relaciones están mediatizadas, en nuestro caso por los conflictos no ya entre una España cristiana y un mundo musulmán, sino entre una España católica y unos países europeos que se distancian primero del catolicismo de Roma y después del integrismo hispano.

Más allá del contexto de la generación del 27, la "materia de Andalucía" en relación con el mundo andalusí conoce un último brote protagonista en torno a la cultura del tardofranquismo y la transición, cuando, frente al centralismo unificador del régimen de Franco, se alientan las diferencias geoculturales de una España plural. En el caso de Andalucía, sus señas de identidad se encuentran en un al-Andalus en gran medida mitificado: una civilización rica, culta y tolerante que contrasta con la evidente

realidad de una Andalucía que desde mediados del XX se identificaba con el Tercer Mundo. Este movimiento, en poesía, recibió el nombre de “mester andalusí”, título de un magnífico poemario de Ángel García López en el que se condensa el sueño de un paraíso perdido que sintetiza el esplendor de oriente y occidente, la pesadilla de un presente depauperado, y un proyecto que, por aquellos años de la formación del Estado de las Autonomías, tenía mucho que ver con el andalucismo político:

EN EL LIBRO del aire se explica al mediodía un lustral patrimonio y el disfraz de una herencia.

Desde el fondo del agua las palomas torcaces a las olas acercan el camino del cedro.

De Sidón y de Biblos extraños argonautas van cruzando tu aurora hasta un mar de azoteas.

La púrpura destella y hace nuevo el ocaso con el brillo del múrex que jamás fue tan bello.

[...]

Tómbolos protegidos por sales y marismas y castros que prohibían contemplar a Tartesos.

Gloriosas podredumbres que fueron a la nada hasta hacer del vestigio verdura de las eras.

Lugares en que hozan la cabeza amarilla del alacrán y el ruido de una tropa de insectos.

Itálica, Mainake, Gadir, Abdera, Calpe, Hispalis, Iliberris, Astigi, Acci, Carteia...

DECIR ANDALUCÍA entonces fue milagro y alejar de la lengua ceniza y desconsuelo.

Poner en cada esquina del mundo un arrogante prodigio irrepetible y grabar unas letras.

[...]

PASADO TIEMPO tuyo que no tiene ahora sino memoria deleznable de un lejano recuerdo.

[...]

Las aves migratorias que marchan a tejados donde exilio propicie su sucinto alimento.

[...]

Andaluces sin tierra de promisión que beben el sol de cada día como un dulce veneno.

[...]

Nativos territorios que serán con el día batalla del aroma que engendró la alhucema.

Pues surgen nuevos tallos que acrecen la besana y dan luz a lo oscuro del hermoso aposento.

Y en las crestas azules de Jaén una alondra se abre al sol y hace olivos una altiva bandera.

Bandera blanca y verde que a la nieve marida la total esperanza que ocultó el limonero.

Señal de tiempos otros en que vista la savia su túnica más joven, sus ropas de inocencia.

Y nos vuelva una patria feliz restituida más allá de la noche, más allá del silencio¹¹.

En cuanto a la “materia de Marruecos” en la literatura española, señala Fernando Cabo que la tendencia africanista, sustentada en la percepción de un vínculo histórico y geográfico entre la península y los territorios del norte de África, es un fenómeno posmedieval, posterior a 1492, que tuvo que ver con las tensiones en el Mediterráneo con el imperio otomano y que se reforzó especialmente a raíz de la expulsión de los moriscos (1607). Pero el momento culminante del referente cultural marroquí es el de la guerra de Marruecos (1859-1860). Es entonces cuando se pasa de un arabismo romántico de tipo cultural a un arabismo intervencionista que contó con la colaboración de intelectuales universitarios como Pascual de Gayangos, Eduardo Saavedra y Moragas, Francisco Fernández y González, Francisco Javier Simonet o Leopoldo Eguilaz y Yanguas. Algunos intelectuales conservadores y católicos, como José Antonio Conde o Francisco Javier Simonet, conciliaban el interés por el pasado árabe hispánico con el distanciamiento más o menos hostil con respecto al mundo árabe contemporáneo. La perspectiva colonialista se refuerza en la época de la Restauración y, más aún, a raíz de la pérdida de las últimas colonias de ultramar en 1898.

La guerra de África tuvo mucho eco en la sociedad decimonónica, desde la literatura de cordel hasta la publicación en prensa de relatos, testimonios y crónicas de la campaña de Marruecos. Ahí destaca sobre todo el *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859), de Pedro Antonio de Alarcón. La visión imperialista, católica y “civilizadora” del mediterráneo islámico cristaliza en los dos volúmenes de *Jornadas de gloria o los españoles en África* (1860), de Víctor Balaguer. La visión crítica de aquellas pretensiones de superioridad occidental aflora, en cambio, en dos títulos de la cuarta serie de “Episodios Nacionales” de Benito Pérez Galdós: *Aita Tettauén* (1904-1905) y *Carlos VI en la Rápita* (1905).

La visión de Galdós, a principios del siglo XX, es una visión distanciada de los éxitos de la campaña de 1859-1860, tamizada por el desengaño del Desastre y por la larga serie de conflictos con las cabilas rifeñas. Los intelectuales regeneracionistas percibieron también de una manera crítica la retórica eurocéntrica de las potencias coloniales, muestra de lo cual es la novela *La conquista del reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid* (1897), de Ángel Ganivet.

Más adelante, en torno al desastre de Annual, se producirá un auge del relato bélico de inspiración marroquí, aunque las perspectivas serán muy diferentes, desde el militarismo de Ernesto Giménez Caballero (Notas marruecas de un soldado, 1923), pasando por la nostalgia del imperio español que muestra Luys Santa Marina (*Tras el águila del César. Elegía del Tercio, 1921-1922*), hasta el antibelicismo de José Díaz Fernández (*El bloqueo*, 1928) y Ramón J. Sender (*Imán*, 1930).

¹¹ Ángel García López, *Mester andalusí* (1978), en *Obra poética*, Ed. Felipe Benítez Reyes, Cádiz, Diputación Provincial, 2009, vol. I, pp. 253-259.

En resumen, el orientalismo de la literatura española contemporánea, centrada en Marruecos,

Es un orientalismo paralelo al europeo, y con fuentes de inspiración comunes muchas veces, pero que se halla vinculado muy de cerca a las tensiones configuradoras del discurso general de la nación y a las dificultades para asimilar esa forma de *unheimlich*, o de siniestro en un sentido freudiano, que es el “otro” semítico para buena parte de este discurso. Por supuesto, no carece de las proyecciones colonialistas de todo orientalismo, pero en lo fundamental se trata de un orientalismo profundamente introspectivo y ensimismado en cuyo trasfondo, como en tantas otras cuestiones, está más o menos disimulada la ansiedad por la posición europea de España y de su cultura.¹²

Demos ahora un salto para situarnos en la otra orilla. La literatura hispanófono en el Magreb es un fenómeno de finales del XIX-principios del siglo XX, en sintonía con lo que sucedió en otras tierras africanas donde surgieron literaturas coloniales en relación con dos factores cruciales: la implantación de sistemas educativos por parte de las metrópolis y el auge de la prensa escrita, donde estos autores se dan a conocer.

La literatura hispanófono marroquí es, según Adolfo Campoy¹³, un fenómeno que data de 1950 en adelante, cuando se dan a conocer en *El Diario de África*, el periódico *España* o la revista *Ketama* autores como Mohammad Temasamani, Abdelkader Uariachi, Abdul-latif Jatib y Mohamed Mamún Taha. Tras la independencia de Marruecos, en 1956, la literatura hispanófono marroquí dejó de divulgarse, pero reapareció a finales de los años 80, cuando Mohamed Chakor y otros autores empezaron a publicar una serie de antologías de autores de la época del Protectorado y de nuevos escritores. Aparte de las antologías y de las publicaciones en prensa, los nuevos autores hispanófonos empiezan a darse a conocer individualmente en los años 90 con novelas como *El caballo* (1993) de Mohamed Sibari, *Desmesura* (1995) de Mohamed Bouissef-Rekab, o *Después de Tánger* (2004) de Larbi el-Harti. De otro lado están los escritores de origen sefardí que adoptan el castellano (no ya el ladino o haketía), entre los que destacan Esther Bendahan y Moshe Benarroch.

Ahora bien, los autores de origen marroquí que han conseguido mayor proyección son los que pertenecen a la literatura diaspórica: así Laila Karrouch con *De Nador a Vic* (2004, Premio Columna Jove), Esther Bendahan con *La cara de Marte* (2006, Premio Tigre Juan), Najat El Hachmi con *L'últim patriarca* (2008, Premio Ramon Llull). Son estos premios peninsulares los que les han abierto las puertas de editoriales importantes como Seix Barral, Planeta o Destino. Es de señalar que el mundo editorial, sumamente difícil, lo es aún más para estos autores trasterrados, y no digamos el acceso al canon literario, al que hasta ahora sólo parece haber accedido Ángel Vázquez, cuya novela *La vida perra de Juanita Narboni* (1976) ha sido recuperada por la editorial Cátedra (2000, Ed. Virginia Trueba).

A propósito de A. Vázquez, Campoy resumen la situación en términos muy claros:

¹² Fernando Cabo Aseguinolaza, *op. cit.*, p. 331.

¹³ Adolfo Campoy, “Literatura poscolonial española del Magreb”, en *Contornos de la narrativa española actual (2000-2010). Un diálogo entre creadores y críticos*, Coord. Palmar Álvarez-Blanco y Toni Dorca, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2011, pp. 67-74. Este trabajo, breve pero muy enjundioso, incluye al final una bibliografía selecta.

El hecho de que su obra haya sido ignorada durante todos estos años indica que no sólo se ha silenciado la literatura producida por los pueblos colonizados, sino, en general, la literatura producida desde las colonias españolas de África. Esto es lo que Walter Mignolo ha descrito como el factor geopolítico de la producción cultural.

Se trata de una subalternidad compleja, ya que a las relaciones de dominio creadas por la ocupación colonial han de añadirse las existentes entre los diferentes grupos étnicos de la zona: árabes, bereberes, beduinos y un grupo cada vez menor de judíos sefarditas.¹⁴

A partir de esta heterogeneidad, Campoy constata que

Si existe una característica común a todas las literaturas hispanófonas del Magreb es precisamente esta capacidad de reflexión sobre las fuerzas históricas, políticas y geográficas que conforman al tiempo que descentran los discursos de identidad nacional y nacionalista en cuyo seno han brotado. Las literaturas poscoloniales, más que expresar una hermandad cultural, surgen precisamente como un discurso de desencuentro. Parafraseando a Susan Martín-Márquez al hablar de la literatura saharauí en castellano, damos con un complejo ejercicio de ventriloquia en el que el colonizado habla usando la voz de la antigua metrópoli colonial. Invertiendo el discurso colonial tradicional, aparece el otro donde esperábamos inconscientemente encontrarnos a nosotros mismos.¹⁵

Leo una pequeña crónica que hizo Fernando Quiñones del I Encuentro de Intelectuales Magrebíes de expresión española, celebrado en Marrakech en 1989, y parece que no ha pasado el tiempo a la hora de subrayar “la evidente atracción que sigue España ejerciendo sobre ciertas zonas del mundo y la indesmayable incompetencia de nuestros sucesivos gobiernos para defender ese patrimonio día a día más mermado y del que en los países magrebíes tenemos el más próximo ejemplo”¹⁶.

En esta dejación pesan muchos factores. Sin hablar de la crisis económica actual (el artículo de Quiñones era de 1989), creo que España sigue teniendo problemas de autoimagen y heteroimagen. Dicho de otro modo, el Marruecos actual se parece mucho, demasiado quizá, a la España, a la Andalucía de los años 40 y 50, y España prefiere mirar hacia otro lado, hacia la Europa del norte (la misma que la tildó de no ser europea). Por otra parte, la historia de España en el Magreb está llena de sombras: una historia de una colonización fracasada que además no supo (a diferencia de Francia, por ejemplo) gestionar las bases de una satisfactoria postcolonización, y que tiene en el aire asuntos delicados: Ceuta, Melilla, la inmigración ilegal, el tráfico de drogas en el Estrecho, la independencia del Sáhara, las licencias de pesca en el caladero marroquí, la vinculación de España al Rif, una parte de Marruecos que tuvo y tiene aspiraciones independientes... De otro lado está el asunto, no ya español sino internacional, del integrismo islámico.

Las lenguas se usan para comunicarse, y nos comunicamos para vivir. El que una lengua se expanda entre una población depende de que sea un asunto vital. Las políticas culturales no prosperan si no van de la mano de los intereses económicos. Sin iniciativas económicas no se refuerzan los lazos entre pueblos y lenguas. Claro que los

¹⁴ Adolfo Campoy, art. cit., p. 70.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁶ Fernando Quiñones, “Marrakech, ponencias y lamentaciones”, *El Independiente*, 7 de abril de 1989, p. 32.

agentes culturales pueden tener una función noble en este tablero: promover el encuentro desde el conocimiento, el respeto y la tolerancia.

Uno de los poemas de Fernando Quiñones, en *Las crónicas de Al-Andalus* (1970) dice así:

En el tiempo de la ignorancia y aun después,
la poesía nos habló de todo
y se la sabían todos de memoria.
Vivían en ella los caminos de caravanas por el arenal,
las antiguas pendencias, las genealogías,
el largo cielo sobre la noche de los toldos,
el ganado, el espino, la muchacha
huída y violada entre dunas,
las muertes de jeques y jeques.

Somos ya muy ancianos. Pero podemos recordar
y tampoco ignoramos el lucir
de cuanto aquí se escribe ahora
entre estos verdores y aguas constantes de Al-Andalus
de que nuestros mayores no supieron.

Sin embargo, ¿anda quizá por vuestros versos
el mejor Mutanabbi, el que pensaba?
Sólo está el ingenioso.
Y las lunas se nos van entre garzones elegantes
que de aplauso en aplauso
píen sus breves encomios al señor,
al copero, a la esclava
disfrazada de hombre.

O que no tienen nada que decir
y lo dicen muy bien.¹⁷

Ya no estamos en los tiempos de las caravanas de Arabia, ni de al-Andalus, ni del imperio español, ni del protectorado de Marruecos, ni de la España avergonzada de la era de Franco, ni de la balbuciente democracia de la Transición. Es evidente que la poesía tiene poco peso específico en comparación con un fichaje del Barça o el asentamiento de una multinacional en suelo patrio, que tampoco interesa a las editoriales importantes, que sobrevive en empresas peregrinas y al amparo de alguna que otra institución, pero aún tiene cosas que mostrar y decir.

Lo que más me ilusiona aportar a este Encuentro es un descubrimiento reciente. Se trata de un poema del tunecino Abul Kacem el Chabbi (1909-1934)¹⁸: “La voluntad de vivir”. Anduve hace poco por Túnez, supe de este autor y de que este texto, que data de 1933, fue una especie de “himno” de la primavera árabe en Túnez. Busqué alguna traducción al español, empezando por internet, y no había nada (la wikipedia en español es aún pequeña comparada con la wikipedia en inglés o en francés). Pensé que era importante leerlo también en nuestra lengua. Y me he atrevido a hacer una versión a

¹⁷ Fernando Quiñones, *Las Crónicas de Al-Andalus* (1970), en *Libro de las Crónicas*, Madrid, Hiperión/Oba, 1998, pp. 66-67.

¹⁸ Otras transcripciones alternativas del nombre del poeta son Aboul-Qacem Echebbi / Abul Kacem el Chebbi/ Abul Kacem el Chabbi.

través de la versión al francés efectuada por S. Masliah e incluida en el blog “Poussière virtuelle”¹⁹. Para mí este poema, escrito en árabe por un lector de los poetas románticos, muestra la vitalidad del flujo cultural oriente-occidente, norte-sur. Porque la civilización, la cultura, es intercambio, comercio, flujo y transacción de todo tipo de capital. También el de la poesía y el de las ideas.

LA VOLUNTAD DE VIVIR

“Si un día un pueblo apuesta por vivir
forzado está el Destino a responderle,
forzada está la noche a amanecer,
forzadas las cadenas a romperse.
Sopla el viento con furia en las quebradas,
combate en las alturas de los montes,
aúlla bajo las copas de los árboles
y dice:

“Si me pongo una meta
galopando la sigo a lomos del deseo
y olvido la prudencia,
bordeando el abismo
ignoro la boca en llamas del infierno.
Quien no se atreve a escalar las montañas
vivirá para siempre en agujeros”.

Siento hervir en mi pecho
la juventud que agita
tormentas en mi sangre:
puedo escuchar el látigo del trueno,
los pasos de la lluvia,
la música sinfónica del viento.

Le pregunto a la Tierra:
“Madre, ¿es que nos odias?”
y contesta la Tierra: “Yo bendigo
a quien tiene ambiciones y ama el riesgo.
Maldigo al que rehúsa
zambullirse en el flujo cambiante de la vida,
a quienes se resignan
a vivir entre el polvo como piedras.
El universo vive: ama a la vida
y desprecia a los muertos
por grandes que hayan sido.
No hay sitio en el azul
para el pájaro muerto,
no hay polen que apetezcan las abejas

¹⁹ « La volonté de vivre » - Poème d'Abou El Kacem Chebbi (أبو القاسم الشابي). Publié par Guillaume Riou sur 19 Janvier 2011, 15:42pm. <http://poussierevirtuelle.over-blog.com/article-la-volonte-de-vivre-poeme-d-abou-el-kace-65604664.html>. Consultado por última vez en septiembre de 2014.

en las flores marchitas.
Si olvidara mi pecho de madre su ternura,
las tumbas vomitarían a los muertos”.

Esta noche de otoño
grávida de angustia y agonía
embriagado en la luz de las estrellas
yo canto a la tristeza y la tristeza
se emborracha conmigo.
Le pregunto a la noche:
“¿Puede volver la vida a dar la vida
en flor que arrebató a los jóvenes?”.
Los labios de la noche están sellados,
y las ninfas del alba enmudecidas.
Pero el bosque responde en voz tan dulce
como un arpa de hierba:

“Llega el invierno, invierno de las brumas,
invierno de las nieves, invierno de las lluvias.
Se extinguirá la magia de los árboles,
la magia de las flores y los frutos,
la magia de las tardes serenamente plácidas,
la delicada magia fragante de los prados.
Y han de caer entonces las hojas de las ramas,
y han de caer los pétalos de la estación florida.
Todo desvanecido como un sueño perfecto
que alumbrara un instante
en el centro del alma.
Mas quedan las semillas.
Las semillas conservan el tesoro
de la belleza ida”.

La vida se hace, la vida se deshace,
y de nuevo otra vez recomienza la vida.
Emerge de la noche el sueño de simientes
que en el fulgor oscuro de la aurora preguntan:
“¿Dónde queda la bruma en la mañana?
¿dónde queda el aura vespertina?
¿cómo volver al sol, al claro de la luna?
¿dónde queda la vida?
Oh, cuánto he deseado la luz bajo la fronda,
y cuánto he deseado la sombra en la arboleda”.

Una voz se dirige a las semillas:
“Se os ha dado la vida, eternamente
viviréis en la progenie que os sobreviva.
Benditos de la vida
los que al fondo del sueño adoran la luz fértil.
En menos de un abrir y cerrar de ojos
cumplirán sus deseos.

Las simientes traspasan la tierra que las cubre
y despiertan al sol bellísimas las plantas”.

Si llevo en mí la luz, en mi alma, en mi pecho,
por qué voy a temer al camino en lo oscuro.
Desearía no haber jamás nacido,
no haber jamás nadado en las estrellas.
Que jamás hubiera el alba abrazado mis sueños
ni rozado mis párpados.
Desearía no haber jamás dejado
de ser esto que fui, una luz libre
derramada por toda la existencia.

Algeciras, 25 de abril de 2014